

## ОПИСАНИЕ СВЯТОЙ ГОРЫ У НИКИФОРА ГРИГОРЫ И RATIO VIVENDI ВИЗАНТИЙСКИХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ

Никифор Григора, вынужденный в 1347 г. вступить в полемику с паламитами, начинает свое первое большое сочинение против «новых и противозаконных догматов» описанием чудесного места - «достойной удивления» горы Афон<sup>1</sup>. С минимальными изменениями Григора повторяет это описание и в своей «Истории ромеев» (Greg. II. 714.20 - 718.7)<sup>2</sup>. В первом и во втором случаях афонский экфрасис предшествует изложению полемики, что позволяет видеть в нем часть риторической антитезы. Похожий прием (противопоставления места действия - «эргастерия добродетели» (GregAntirr. 129.10) и действующего лица - сосредоточия всех пороков) очень выразителен и встречается не только у Григоры<sup>3</sup>. Включение прославления Афона в два различных по тематике произведения свидетельствует об определенной законченности и самостоятельности этого текста.

Похвала Афону, соответствующая самым высоким литературным нормам своего времени, производила впечатление даже на идейных противников Григоры. Так Х.-Ф. Байер обнаруживает ее влияние на Иосифа Калофета, друга Паламы и оппонента Григоры, который включил некоторые элементы из этого описания Афона в «Житие» патриарха Афанасия Константинопольского. Похоже, что этот

---

<sup>1</sup> Nikephoros Gregoras. Antirrhetika I/ Übers. u. Anm. von H.-V. Beyer. Wien, 1976. S. 122 - 129 (далее в тексте: GregAntirr.). Я благодарен доктору Х.-Ф. Байеру за конструктивные замечания и критику всех приведенных в статье переводов греческих текстов; его благожелательное участие избавило меня от многих заблуждений, порождаемых неправильным пониманием источника.

<sup>2</sup> Перевод на немецкий язык и примечания см.: Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte: Historia Rhomaike, 3. Teil (Kapitel XII - XVII)/ Übers. u. erl. von J.L. van Dieten. Stuttgart, 1988. S. 125 - 127.

<sup>3</sup> Как пример, можно упомянуть псogos его противника Николая Кавасилы «Против нелепостей Григоры», в начале которого Никифору Григоре противопоставляется населенная достойными мужами Фессалоника (см.: Garzya A. Un opusculé inédit de Nicolas Cabasilas// Byz. 1954 (1956). Vol. 24. P. 521 - 532). О популярности и о различных формах риторической антитезы см.: Hunger H. Die Antithese: Zur Verbreitung einer Denkschablone in der byzantinischen Literatur// Epidosis: Gesammelte Schriften zur byzantinischen Geistes- und Kulturgeschichte München, 1989.

приверженец Паламы сознательно старался скрыть всякое сходство<sup>4</sup>. Словом, «самое сильное впечатление оставляет у потомков описание горы Афон Никифором Григорой, которое иногда также еще сегодня цитируют с восхищением»<sup>5</sup>.

Издатель и переводчик первых антиретик Никифора Григоры Х.-Ф. Байер, наблюдения и замечания которого стали исходной точкой наших размышлений и источником фактического материала, посвятил этому описанию специальную работу, в которой обстоятельно рассматривает его в контексте становления особого изобразительного приема: «описания монашеской горы в стиле *locus amoenus*»<sup>6</sup>.

Не останавливаясь подробно на всех связанных с текстом литературоведческих проблемах, анализ которых дан в упомянутой работе, нам представляется важным выделить в ней обсуждение проблемы сопоставления экфрасиса с категорией топоса, общего места, что указывает на свойство экфрасиса быть, кроме описания, одновременно и умозаключением. Это расширение значения экфрасиса в риторике заслуживает внимания, так как описание Афона в контексте всего произведения выполняет функцию полемического аргумента.

Несводимость экфрасиса к чистому описанию проявляется из сопоставления риторических теорий Феона и Аристотеля. Х.-Ф. Байер замечает: «Феон, у которого понимание топоса похоже на Аристотелевское, но не полностью ему тождественно, категорически отделяет экфрасис от топоса; последний обсуждает то, что подчинено волевому решению, первый, большей частью, бездушное и не приводимое субъективно, при топосе мы также выражаем собственное мнение, при экфрасисе даем некое чистое сообщение»<sup>7</sup>. У Аристотеля топос идентифицирован с элементом риторического умозаключения и, согласно ему, топос может содержать много умозаключений<sup>8</sup>. Однако, по мысли Х.-Ф. Байера, от аристотелевской дефиниции необходимо взять только то, что топос является одновременно и элементом, и абстракцией, а это обстоятельство и есть связующее звено между умозаключением (топосом в понимании Аристотеля и Феона) и изображением (экфрасисом). «В сущности уже каждое предзаданное понятие есть некий топос», - определяет автор статьи и продолжает: «Но обычно мы начинаем только тогда говорить о топосах, когда по меньшей мере два таких понятия или также ощущения связаны друг с другом». Следовательно: «Топический *locus amoenus* дан уже тогда,

---

<sup>4</sup> В одном из своих трактатов Калофет опровергает изложение спора 1355 г. в XXX книге «Истории ромеев» (см.: Beyer H.-V. Der «heilige Berg» in der byzantinischen Literatur I// JÖB. 1981. Т. 30. S. 200).

<sup>5</sup> Beyer H.-V. Der «heilige Berg»... S. 205.

<sup>6</sup> Ibid. S. 175.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid. S. 174 - 175.

когда один из его классических элементов, таких как «ручей», «источник», «тенистые деревья», «цветы», «луга», «щебечущие птицы», «мягкий ветерок», явно или скрыто представляется как нечто приятное»<sup>9</sup>. Эта формулировка опирается на тезис о влиянии риторики на художественное описание, выдвинутый Е.Р. Курциусом: «Хотя судебное, равно как и политическое, красноречие было в поздней античности почти полностью вытеснено эпидейктическим, однако его система была передана далее; при этом, разумеется, легко пришли к стиранию границ и смешению различных видов речи... Но изображение ландшафта также можно было бы привязать к учению о поиске доказательств (Findungslehre) эпидейктической речи. Ведь главное дело этого вида речи - похвала. К вещам, которые можно хвалить, относится теперь и расположение местности. Можно хвалить эти места из-за их красоты, плодородности, целительности (Quintilian. III. 7,27). Затем в поздней софистике описание (экфрасис) особенно усовершенствуется и применяется также в отношении ландшафта»<sup>10</sup>. Итак, особенность построения риторического описания определяется системой подбора доказательств, заимствованной из области судебного и политического красноречия.

Заметим, что в самом изложении текста афонского экфрасиса можно увидеть риторическую структуру. Так, в начале формулируется тезис. Например, у Никифора Григоры читаем: «В остальном, кажется мне, гора Афон достойна удивления...» (GregAntirr. 123.5). Далее приводятся аргументы, доказывающие выдвинутый тезис, в виде неких общих мест, которые более уже не обосновываются. Например, образ «цветущего луга», по мысли автора, может быть понят только однозначно, как радующий взгляд. Ливаний (314 - 393) советовал: «Причины чувственной радости есть источники, растения, сады, мягкий ветерок, цветы, птичьи голоса и то, чтобы быть в состоянии насладиться весной ранее, чем другие»<sup>11</sup>. Устойчивость ассоциативной связи Курциус показывает на примере французской поэтики XI в., в которой перечисленные образы, такие как «птица щебечет, ручей журчит, ветер приятен», представляя собой уже некое культурное приобретение, расширяются и дополняются<sup>12</sup>. Аргументы заполняют некоторую схему, которая «предзадана» уже вместе с темой<sup>13</sup>. Так и экфрасис Григоры начинается с восхваления воздуха, зелени и птичьего

---

<sup>9</sup> Beyer H.-V. Der «heilige Berg»... S. 175.

<sup>10</sup> Curtius E. R. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern; München, 1984. S. 200.

<sup>11</sup> Libanii. Or. 11 (Antiochikos). 200. Цит. по: Curtius E. R. Europäische Literatur... S. 203.

<sup>12</sup> Cp.: Curtius E. R. Europäische Literatur... S. 204: «durch ihre Stimme gefallen die Vögel» и т.д.

<sup>13</sup> Ibid. S. 204.

щебета по чувственно-гедонической схеме (*sensus - deliciae*, согласно средневековой западной филологии), хотя и с включением в текст редких для византийцев элементов: «чистые солнечные лучи», наполняющие воздух жужжанием пчелы и также то, что «рощи и пестрые луга» названы «творением человеческих рук»<sup>14</sup>. Заполнение схемы и есть, мы полагаем, способ доказательства выдвинутого тезиса. Например, для изображения «приятного места» автору необходимо доказать, что все пять чувств человека, пребывающего там, испытывают наслаждение<sup>15</sup>. Мы считаем, что такое упорядочивание элементов для доказательства можно понимать как проникновение в описание, по выражению Е.Р.Курциуса, «логического жаргона диалектики»<sup>16</sup>, что и представляется наиболее важным отличием экфрасиса от чистого описания.

Составляющие экфрасис элементы могут оказаться инвариантными в различных контекстах. Цитируя высказывание Феона: «Если мы описываем места или времена, или способы поведения, или личности, мы должны при рассказе о самих предметах использовать в качестве предлога для речи красоту, полезное и приятное»<sup>17</sup>. Х.-Ф. Байер подчеркивает: «Так далеко ведет нас греческая риторика, в схему которой и «приятное» входит как предлог экфрасиса. Однако *Terminus technicus* для приятного места как предмета описания, как таковое во многих случаях изображалась византийцами святая гора, относится к латинской поэтике»<sup>18</sup>.

Наиболее показательно особенность экфрасиса иллюстрирует вступительный пассаж первых Антиретик Григоры (*GregAntirr.* 123.5 - 125.1 - 7). Они созвучны энкомию, который 27-летний Никифор Григора, будучи впервые допущен ко двору, произнес императору Андронику II

---

<sup>14</sup> **Beyer H.-V.** *Der «heilige Berg»...* S. 187, 196.

<sup>15</sup> Изложенную структуру описания, вероятно, можно применять не только для анализа *locus amoenus*. В частности, в своем произведении Никифор Григора выдвигает три риторических тезиса: гора Афон - удивительное по красоте природы место, «эргастерий добродетели», «небесная полиция» (*GregAntirr.* 123.5. 125.14. 129.10). К ним можно подобрать три схемы: идеала чувственного восприятия, идеала добродетельной жизни и государственного устройства.

<sup>16</sup> **Curtius E. R.** *Europäische Literatur...* S. 204.

<sup>17</sup> **Theonis.** *Progymnasmata.* 11. Цит. по: **Beyer H.-V.** *Der «heilige Berg»...* S. 172.

<sup>18</sup> **Beyer H. - V.** *Der «heilige Berg»...* S. 173. См.: **Curtius E. R.** *Europäische Literatur...* S.199: «*Locus amoenus* как *terminus technicus* появляется в 14 книге энциклопедии Исидора. Она излагает географию по схеме: земля, земной круг, Азия, Европа, Ливия... Затем следуют острова, предгорья, горы и прочие «определения мест» (*locorum vocabula*), такие как пропасти, луга, пустыни. В этом перечне появляются затем также *loci amoeni* ... Итак, по Исидору, *locus amoenus* есть понятие из морфологии строения поверхности земли. Но уже начиная с Горация (*Arg. poetica.* 17), оно было неким художественным выражением риторического экфрасиса и было воспринято (Сервием. - С.К.) как таковое при толковании Вергилия».

(Greg. I. 327.10 - 339.20)<sup>19</sup>, и содержат наибольшее количество метафор, совпадающих с образами экфрасиса<sup>20</sup>.

«Действительно, приятное настолько окружает твои слова, что, можно полагать, некая прелесть поселилась на твоём языке, которая и присутствующих радует, и словно следует за ушами удаляющихся, наполняя их своим звуком, и готовится к вкусу мёда, когда кто-то отведаёт. Ибо рощи, луга и пустыни весенней порою оглашаются пением самых сладкоголосых птиц - определённые места в определённые подобавшие времена. При твоём же разумном красноречии место весны занимает непрерывный круг четырёх времён, а место лугов и рош - весь материк, не тот, который определили столбы Геракла, но вся ткань, я скажу, которую мировой порядок внутри ойкумены и вокруг нее ткёт, изображая твои добродетели очевиднее всякого аттического пеплоса» (Greg. I. 332.9 - 20)<sup>21</sup> (подчеркнуто мной. - С.К.).

Сопоставление этих двух отрывков показывает, как одни и те же элементы используются для описания и императорского красноречия, и великопия Афона; неизменным остаётся только создаваемое ощущение приятного. Византийский интеллектуал старался как-бы вовлечь в описание своего читателя, заставить его пережить упорядоченный ряд связанных образов и через их ассоциативную связь внушить определённое настроение. Правдоподобие в этом случае легко приносится в жертву соблюдению риторической формы. Так, несмотря на красивое описание, биография Никифора Григоры «не даёт ни малейших указаний на то, что он когда-либо посетил Афон»<sup>22</sup>.

Итак, опираясь на методические парадигмы школы Е.Р.Курциуса, Х.-Ф.Байер в своей статье определяет экфрасис Григоры как чисто риторическое произведение: «Реализм, верность истине или, в том случае, если таковые менее требовались, поэтическая фантазия, разумеется, страдали тогда, когда именование некоего топоса автоматически должно тянуть за собой целый ряд остальных. Стеснение возможностей писателя имеется и тогда, когда его креативность ограничивается расположением в новом порядке унаследованных элементов, но отказывается от введения новых. Однако, чем богаче и дифференцированное было воспринятое

---

<sup>19</sup> Немецкий перевод см.: Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte: Historia Rhomaike II/2 (Kapitel VIII - XI) / Übers. u. erl. von J. L. van Dieten. Stuttgart, 1979. S. 46 - 53. Об энкомии см.: Beyer H.-V. Ideengeschichtliche Vorbemerkungen zum Inhalt der erst «Antirrhetika» des Gregoras// Nikephoros Gregoras. Antirr. I. S. 18 - 19.

<sup>20</sup> На него указывает и Х.-Ф.Байер в своём издании: Nikephoros Gregoras. Antirr. I. S. 123.

<sup>21</sup> Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte. II/2. S. 49. Полюбившийся Григору образ «прекраснейшего и пестрого пеплоса» (Greg. I. 493.20) повторяется и в энкомии Андронику III.

<sup>22</sup> Beyer H.-V. Der «heilige Berg»... S. 199.

традиционное, тем меньшей была также необходимость таких инноваций, поскольку они не требовались предметом, если, к примеру, нужно было изобразить некий средневековый замок или византийский монастырь, или еще что-то другое, не бывшее в древности. Не случайно общие места сохранились дольше всего там, где объекты как предметы природы в ходе столетий и тысячелетий были подвержены самым незначительным изменениям»<sup>23</sup>.

Следует, однако, заметить, что средневековый автор начинал творить, исходя, как было показано выше, из субъективного настроения, а не от некоего топоса. Кроме того, сами топосы существовали не поодиночке, но определенными своего рода смысловыми гроздьями, и, вероятно, выбирался не один топос, но сразу несколько. Поэтому, мы полагаем, если устойчивая связь топосов и могла быть чем-то негативным для самого носителя мировоззрения, ограничивая, как теперь кажется, его созидательную потенцию, то для исследователя она - важная черта характеристики изучаемого мироощущения. Более того, только обнаружение такой связи может свидетельствовать о понимании текста.

Таким образом, весь афонский экфрасис Григоры нельзя рассматривать только как художественную зарисовку некоторого приятного в отношении природных условий места, т.е. как чистое описание. Риторика обладала гораздо большими коммуникационными возможностями. В целом, вероятно, она как бы отражала другое отношение к предметному миру. В частности, можно указать на позицию Эрнесто Грасси, который, опираясь на работы своего учителя М. Хайдеггера, предлагает рассматривать риторику во времена Ренессанса, как новый способ философствования<sup>24</sup>. Впрочем, как мы постарались показать, такой взаимосвязью с философией она обладала и в более раннее время. Мы уже говорили о том, что это афонское описание предшествует критике паламизма, сторонниками которого были в первую очередь афонские монахи. Следовательно, в нем можно видеть сочинение о монашеской жизни, направленное против самих монахов, полемический прием столкновения идеала с действительностью. Этот идеал, как можно предположить, разделялся и некоторыми образованными монахами (мы уже упоминали Калофета и далее приведем похожее описание вознесения на Сион у Иосифа Ракендита). Некоторые строки из письма Никифора Григоры к протасикритису (Леоне Бардале - ?) можно истолковать как размышление о выборе жизненного идеала. Он пишет, что идеал - это не платоновские «нерожденные идеи», которые античный философ использовал в качестве «архетипа» своей «политии», но «образы живых

---

<sup>23</sup> Beyer H.-V. Der «heilige Berg»... S. 175 - 176.

<sup>24</sup> Grassi E. Einführung in die humanistische Philosophie: Vorrang des Wortes. Darmstadt, 1991. S. 109 - 111.

дел», которыми, как полагает Григора, адресат «наполняет свою душу» так, что «его уставы могут служить потомству образцами, живыми правилами и как бы путеводными факелами»<sup>25</sup>.

Проблема византийского идеала уже была поставлена в литературе. Мы кратко рассмотрим возможный подход к вопросу по книге Х.-Г. Бека о кризисе византийской картины мира в XIV в., где сделана попытка изобразить византийский идеал созерцательной жизни по произведениям Феодора Метохита как идеал *vita contemplativa*, который «в течении более чем тысячелетнего развития... превращался в византийский жизненный идеал как таковой; несомненно не в том смысле, когда все части населения были им озабочены, когда, вполне вероятно, что широкие круги и слои ничуть не пеклись об этом»<sup>26</sup>. Выводы Х.-Г. Бека важны для нас, так как Феодор Метохит был учителем Никифора Григоры и, как считает упомянутый исследователь, Метохит в своих произведениях «все снова и снова ставит вопрос об идеале *απραγματοσύνη*, музического созерцательного бытия, о его сущности, его ценности и его достижимости. Это для византийских обстоятельств в такой прониновенности нечто новое и совершенно замечательное». Византийский жизненный идеал созерцательного бытия (*βίος θεωρητικός*), согласно Беку, «прочно и неотделимо был включен в тот круг представлений, который являлся содержанием классического византийского мировоззрения, которое и здесь, как повсюду, надежно отражает и продолжает картину мира исчезающей греческой античности»<sup>27</sup>.

Далее Бек предлагает схему генезиса идеала от его возникновения у Платона с его «гордым словом», что «с юности шляющиеся по судам и подобным местам рискуют тем, что они, по сравнению с воспитанными в философии и подобном провозждении времени, воспитаны, как рабы по сравнению со свободными» (Plato. *Tht.* 172c) и у Аристотеля, объявившего высшей целью государства то, чтобы лучшим было предоставлено достаточно досуга (Arist. *Pol.* 1273b), до превращения в действующую силу через связь с этическим идеалом спокойствия с соответствующими жизненными принципами, которые, вслед за Демокритом, Стилпоном из Мегар и Эпикуром, детально были разработаны стоиками. Это превращение идеала в жизненную силу произошло, согласно ему, «преимущественно начиная с эллинизма, когда греческой философии, которая до этого радовалась свободе греческого полиса, казалось, что более ничего невозможно ожидать от деспотической сущности государства времени диадохов, и тут же ее

---

<sup>25</sup> Nicephori Gregorae. *Epistulae*/ Ed. dP.A.M. Leone. Martino, 1982. Vol. 2. Ep. 15.61 - 71 (далее в тексте: GregEpl. 15).

<sup>26</sup> Beck H. - G. Theodoros Metochites: Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München, 1952. S. 26.

<sup>27</sup> Ibid.

интересы все более и более обратились от политики к чисто этическим вопросам, когда греческий дух медленно отказался от того, чтобы открывать и преодолевать новую территорию, и вместо этого начал упражнять некий вид созерцательной погрешности и тонкой резигнации - знак иссякающей жизненной силы»<sup>28</sup>.

Важной для нашей работы является мысль Х.-Г. Бека о «симбиозе» «старой идеи созерцательности»<sup>29</sup> в смысле научной теории» с «религиозной мистикой... восточных культов» и о том, что первая «наконец вылилась, напитанная и преобразованная восточным и греческим монашеством, в ту форму бытия, которая существенно определила облик Византии и создала окружающую среду, в которой Феодор Метохит и занимался этим вопросом»<sup>30</sup>.

Остановимся на возможном истолковании предложенного термина «симбиоз», так как рассматриваемое описание Афона можно понимать как утверждение идеала в пространстве духовного взаимодействия мироощущений интеллектуалов и монахов. Х.-Г.Бек, как кажется, понимал под этим термином усвоение монахами адаптированного для них античного наследия. «Монашество, сначала до определенной степени анархически противостоящее не только церковной общинной жизни, но также всем теоретическим постановкам вопросов, было ознакомлено и обучено великими александрийцами и их духовными наследниками, прежде всего мужами породы Евагрия Понтийского, идеалам и идеям поздней греческо-восточной, неоплатонической созерцательности и вскоре попыталось, нередко со значительным успехом, связать эти идеалы с этическими нормами Нового Завета. Созерцательность, *θεωρία*, теперь стала для монахов такого рода великой целью, до которой в качестве подчиненных инструментов должно было вести все остальное, сама литургия и евхаристия, в каждом случае все аскетические практики, иногда даже великая заповедь любви, *ἀγάπη*»<sup>31</sup>.

В целом, если учесть, что жизненный идеал относится к области человеческого мышления и доступен только опосредованно, хотя и

---

<sup>28</sup> Beck H.-G. Theodoros Metochites... S. 27. Красивая и печальная картина внутренней эмиграции интеллектуалов в особую форму жизни под деспотическим нажимом государства, скорее всего, навеяна впечатлениями от современных тоталитарных режимов, чем соответствует античным реалиям, когда государственный контроль над умонастроением подданных не опирался на современные средства коммуникации.

<sup>29</sup> Бек предпочитает употреблять слово «*Beschaulichkeit*» («созерцательность») для передачи греческого термина «*θεωρία*». Поэтому мы используем слово «созерцательность» вместо более подходящего - «созерцание».

<sup>30</sup> Beck H.-G. Theodoros Metochites... S. 27 - 28. Отметим, что идея «симбиоза» противоречит предыдущей мысли исследователя о сохранении и продолжении античной картины мира.

<sup>31</sup> Beck H.-G. Theodoros Metochites... S. 28.



виден некий «симбиоз» в текстах, составленных из цитат, это, видимо, еще не является достаточным основанием для утверждения, что подобный «симбиоз» определял и поведение людей. В своем кратком очерке истории византийского монашества, этих «свирых пролетариев духовного сословия», исследователь замечает, что только немногие великие мужи от Кирилла Скифопольского до Григория Синаита и их сподвижники поддерживали «великий идеал созерцательной жизни» и «использовали внешнее победоносное положение монашества к тому, чтобы... осуществить свои идеалы... сопротивляясь духовной инерции в своих собственных рядах»<sup>32</sup>.

Следовательно, при необразованности массового монашества и слабой выраженности его духовного самоосознания закономерно возникает вопрос: в какой мере тот «стандарт христианской жизни», олицетворяемый монашеством в глазах интеллектуалов как выражение истинной «практической» философии, соответствовал действительности, как полагает Подскальский, «несмотря на многочисленные насмешки, критику и враждебность»<sup>33</sup>. Было ли реальное монашество источником идеала их жизни или же этот идеал, используемый для критики монашества, все-таки возрос на другой культурной почве?

Итак, если описание Афона в контексте его использования можно отнести к критическим произведениям, то необходимо выделить основной тезис этой критики и рассмотреть его интерпретацию в экфрасисе. Х.-Г.Бек считает, что общим местом всех нападок на монашество стал упрек в его обмирщении<sup>34</sup>. Однако Г.Подскальский уточняет, что «смена парадигмы» в жанре монашеской критики произошла только после победы паламизма (в частности для Симеона Фессалоникийского, как типичного представителя паламитского монашества, невежество исихастов Большой Лавры на Афоне уже не является предметом порицания, но по-прежнему осуждается их тесная связь с мирянами)<sup>35</sup>, а до этого времени критика, как он полагает, велась главным образом с точки зрения ценностей интеллектуалов. Но примеры, которые можно обнаружить у этого исследователя в отношении последнего вида критики, создают впечатление, что речь идет только об особом рода риторическом упражнении.

Так, Евстафий Фессалоникийский упрекает монахов за то, что они занимаются ремеслом и «околачиваются» в публичных местах городов, хотя должны, по его мнению, посвятить это время изучению

---

<sup>32</sup> Beck H.-G. Theodoros Metochites... S. 30.

<sup>33</sup> Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977. S. 37.

<sup>34</sup> Beck H.-G. Theodoros Metochites... S. 32.

<sup>35</sup> Podskalsky G. Zur byzantinischen Mönchskritik: Ein Vergleich zwischen zwei Erzbischöfen von Thessalonike, Eustathios und Symeon// Geschichte und Kultur der Palaiologenzzeit: Referate des Internationalen Symposion zu Ehren von H.Hunger. Wien, 1996. S. 194.

теологических, исторических и тому подобных произведений. Он пишет, что монахи вместо того, чтобы жить в похвальной бедности и помогать нуждающимся, собирают богатство и занимаются доходными промыслами, а драгоценные рукописи монастырских библиотек часто продают за бесценок. Их аббаты не толкуют своим подчиненным Святое писание, но проводят совещания о видах на урожай и перспективах рыбной ловли. Впрочем, такое непонимание роли монашества в византийском обществе того времени обернулось для самого Евстафия, как предполагает Г. Подскальски, кратковременной ссылкой<sup>36</sup>. Филофей Коккин же, исходя из прямо противоположной точки зрения, в своих четвертых Антиретиках против Никифора Григоры традиционно определяет греческую философию и поэзию «как фазу духовной истории, преодоленную христианским откровением, но не опасается в то же самое мгновение (бессознательно?) сослаться на «Федра» Платона»<sup>37</sup>. Тем самым оба эти автора, несмотря на кажущееся расхождение позиций, не покидают сферы ценностей, характерных для среды интеллектуалов, и их разногласия не дают никакого представления о мировоззрении и идеалах массового монашества как культурного явления. Они только обнаруживают удивительную непроницаемость двух духовных миров, когда даже облачившиеся в ангелическую схиму интеллектуалы продолжают парить в космосе своих риторических грез, упорно игнорируя действительность. И только упрек в обмирщении, похоже, одинаково затрагивает и монахов, и интеллектуалов, служа своеобразной зоной контакта двух миров.

Видимо, поэтому в описании Афона у Никифора Григоры мы не только не встречаем никакого указания на положительное значение светской мудрости, но даже видим намек на ее ритуальное поношение через упоминание об «истинной философии в душе» (GregAntirr. 127.8 - 9). Теперь, как, вероятно, кажется Григоре, он перешел в другую культурную плоскость и далее прославляет традиционный и всем понятный отказ от мирской суеты. Однако такое единодушие в неприятии мира у монахов и интеллектуалов еще не свидетельствует о совпадении жизненных идеалов. Х.-Ф.Байер заметил, что добродетели монахов из афонского экфрасиса Григоры кажутся скорее почерпнутыми из античных источников, чем из монастырских правил<sup>38</sup>. Мы добавим, что этими источниками были, очевидно, сочинения киников. Это положение можно проиллюстрировать, сопоставив добродетели монахов и «скифов» из «Истории» Никифора Григоры:

«Серебро же и золото, и жемчуг, и драгоценный камень - все это для них пыль. Там нет ни праздников, ни театров честолюбия, ни совещаний о гаванях, флотоводстве и рыночных установлениях, но удаленность от

---

<sup>36</sup> Podskalsky G. Zur byzantinischen Mönchskritik... S. 191 - 196.

<sup>37</sup> Idem. Theologie und Philosophie... S. 1.

<sup>38</sup> Beyer H.-V. Der «heilige Berg»... S. 198 - 199.

этого есть всяческий мир и совершенно невозмутимая жизнь. Ибо, как припадки лихорадки, вдруг приключающиеся с человеческими телами, имеют свои причины от материи и настолько сильно воспаляют, насколько обильно была предоставлена материя, когда же продолжительные голодания и питье лекарств, предписанных врачами, принесенные телу, совершенно истощат всю материю, лихорадка тотчас прекращается, а слабость тела ослабляется, такое же положение и у этих людей, не имеющих дел, из которых рождаются соперничества и распри и задумываются друг против друга козни и кровопролития, наконец, не устраиваются ни суды, ни советы, и ни чтения законов, нет ни убедительных языков, ни искажений слов, ни лабиринтов размышлений, но распространяется среди них некая самородная справедливость и лишенная зависти самостоятельность. Поэтому и Гомер назвал их самыми справедливыми из людей» (Greg. I. 31.15 - 32.9).

Общее настроение и образы этого отрывка уже более явно переключаются с идеалами философии киников<sup>39</sup>. Добавим, что положительная оценка Диогена Синопского содержится в письме Григоры к философу и монаху Фессалоники Иосифу Ракендиту (GregEpL. 22.1 - 18.), а С.А. Иванов отмечает у Никифора Григоры употребление выражения «благочестивый киник» для Иоанна Ираклийского<sup>40</sup>.

Характерное для киников и стоиков отождествление естественности и добродетели проявляется в экфрасисе, когда Григора пишет, что «природа (физис) устроила ее (гору) эргастерием добродетели» (GregAntirr. 129.10). Оно встречается и в монашеских сочинениях, рассматривающих физис как регулярный порядок природы с его разделением между *ката φύσιν* и *παρά φύσιν*. Например, у православного мистика Григория Синаита соответствующее природе (*ката φύσιν*) трактуется как человеческое состояние до грехопадения, которому противопоставляется состояние греховности, противоречащее природе (*παρά φύσιν*)<sup>41</sup>. Подобная дихотомия, мы полагаем, встречается у Григоры там, где варвар Ксеркс характеризуется как «совершающий роскошные и неприличные поступки против природы всего и поднявшийся, чтобы все элементы заново образовать» (GregAntirr.

---

<sup>39</sup> Интересны в этом отношении вымышленные письма скифа Анахарсиса, которые свидетельствуют, что, во-первых, скифы воспринимались киниками как архетип простой жизни; во-вторых, что сравнение удовольствий и роскоши с болезнями тела - распространенная метафора киников. См.: Письма Анахарсиса/ Пер. И.М. Нахова// Антология кинизма. М., 1996.

<sup>40</sup> Иванов С.А. Византийское юродство. М., 1994. С. 15.

<sup>41</sup> Hisamatsu Eiji. Gregorios Sinaïtes als Lehrer des Gebets. Altenberge, 1994. S. 236 - 240; см. напр.: Григорий Синаит. Главы о заповедях 68 - 69 (Добротолюбие V). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 191.

129.2 - 3), в противоположность ему гора связана с добродетелью по природе (GregAntirr. 125.22 - 23)<sup>42</sup>.

В связи с этим можно говорить об обращении к давно утвердившемуся в мировоззрении интеллектуалов отождествлению киников и монахов. Эта традиция прослеживается еще в первых веках христианства, начавшись, вероятно, со знаменитого сочинения Лукиана «О смерти Перегринуса»<sup>43</sup>, затем «агиографы, описывая жизнь юродивых, специально заостряли внимание на «кинических» чертах их поведения»<sup>44</sup>, а Синесий Киренский с иронией обнаруживает влияние эзотерических и популистских (кинических) философов на духовное пространство «черного и белого монашества», влияние, которое монахи отрицали<sup>45</sup>, но иногда и ученые представители монашества, в частности Нил Синаит, имеющий характерное прозвище, «христианский Эпиктет»,

---

<sup>42</sup> Х.-Ф. Байер дает следующую интерпретацию византийского понимания природы: «При рассмотрении византийских описаний монашеских гор выделяются два образца, для которых Пселл каждый раз предлагает пример. Один заключается в тщательном разделении природы и монашеской жизни, другой - в одухотворении природы». И далее: «метод метафорического или сравнительного изображения природы, который, собственно, не имеет предметом природу, не следует путать с одухотворяющим» (см.: **Beyer H.-V.** *Der «heilige Berg»...* S. 193. 195). Это наблюдение можно сопоставить с анализом различных значений понятия «физис» в одной из глав работы Вильгельма Блюма о сочинении Димитрия Кидониса «Слово о пренебрежении к смерти» (см.: **Blum W.** *Furcht vor dem Tod. Die Schrift des Demetrios Kydonis Über die Verachtung des Todes.* Münster, 1973. S. 19 - 25). (Русский перевод сочинения Димитрия Кидониса см.: **Поляковская М.А.** *Портреты византийских интеллектуалов.* Екатеринбург, 1992. С. 211 - 240). Он рассматривает противопоставление понятия физиса у Кидониса и Аристотеля понятию генезиса как кругового хода становления и уничтожения (см.: **Blum W.** *Furcht vor dem Tod...* S.23). С этим, однако, трудно согласиться, так как сам Аристотель писал: «...Природа же (φύσις) есть конечная цель (τέλος), ибо какова каждая цель после завершения генезиса, такова, мы говорим, есть природа каждого, как (природа) человека, лошади, дома» (Arist. Pol. 1252b.32 - 34). Следовательно, природа - физис как результат генезиса есть нечто неизменное и постоянное и в таковом качестве постижима в отличие от «предмета рассмотрения природы», который, согласно учителю Никифора Григоры Феодору Метохиту, «ненадежен по своей сути», пребывает «в постоянном изменении и течении» и «непостижим через раз и навсегда незабываемые основания» (см.: **Beyer H.-V.** *Der «heilige Berg»...* S. 195). Вильгельм Блюм определил природу в сочинении Димитрия Кидониса «как нечто активное» и «действующее изнутри» (см.: **Blum W.** *Furcht vor dem Tod...* S. 20 - 21), а это не противоречит процитированному выше высказыванию Григоры, в котором природа создает «эргастерий добродетели».

<sup>43</sup> **Лукиан.** О смерти Перегринуса/ Пер. Н. Баранова// **Лукиан.** Избранное. М., 1987.

<sup>44</sup> **Иванов С.А.** Византийское юродство. С. 15.

<sup>45</sup> **Synesii Cyrensis epistulae/** Ed. A. Garzya. Rom, 1979. P. 271 - 277. Цит. по: **Podskalsky G.** *Zur byzantinischen Mönchskritik...* S. 184.

сознательно использовали в идеологическом противостоянии язычеству традиции этического понимания философии в духе киников и стоиков<sup>46</sup>.

Отметим, что для первых веков христианства такое сопоставление киников и монахов проистекало из внешнего сходства их образа жизни. Однако мотивы поведения этих людей существенно отличались. Идеал массового монашества, который мы здесь не рассматриваем, во многом мог определяться принципиально другими культурными корнями, и даже, по мнению С.А. Иванова, был своеобразным протестом семитского Востока «против рутины и здравого смысла эллинистической цивилизации»<sup>47</sup>, тогда как интеллектуалы, являющиеся приверженцами кинизма, именно здравым рассуждением руководствовались в своем выборе формы жизни, похожей на монашество. Например, язычник Юлиан утверждает:

«Но все, от чего мы воздерживаемся, и все, что мы делаем, давайте делать или не делать не потому, что толпе это кажется в каждом случае важным или плохим, но потому, что последнее запрещено разумом и нашим богом, то есть умом» (Juliani Oratio. VI. 196 D)<sup>48</sup>.

Итак, если в поздней античности авторы называли монахов киниками из-за необходимости объяснить непонятный мотив поведения в привычных терминах, то у Никифора Григоры приписывание монахам кинических добродетелей преследует совершенно другие цели. Х.-Г. Бек заметил, что и во времена Метохита, и ранее при необычайно высоком интересе к этической проблематике, несмотря на настоятельную потребность теоретической разработки вопроса о возможности спасения в миру, Византия не знала систематической христианской мирской этики, кроме некоторых попыток, которые «можно пересчитать на пальцах»<sup>49</sup>. Так, современник Метохита влиятельный церковный политик и духовный наставник дочери Никифора Хумна митрополит Феолепт Филадельфийский предлагает мирянам в своем произведении «О трезвлении и молитве» некий род этики и объявляет при этом, что бедность, целомудрие и упражнения в покаянии не имеют никакой самостоятельной цели, но подчинены королеве всех добродетелей - молитве<sup>50</sup>. Впрочем, еще ранее Анастасий Синаит считал, что не монашеский способ жизни имеет решающее значение, но евангелическое устроение<sup>51</sup>. Однако все эти проблемы были обстоятельно разработаны и последовательно изложены в этических сочинениях киников и стоиков и, как показывает приведенный выше пример Нила Синаита, монашество уже давно использовало это

---

<sup>46</sup> Podskalsky G. Theologie und Philosophie... S. 39.

<sup>47</sup> Иванов С.А. Византийское юродство. С. 23.

<sup>48</sup> Ср.: Там же. С. 15.

<sup>49</sup> Beck H.-G. Theodoros Metochites... S. 45.

<sup>50</sup> Ibid. S. 47.

<sup>51</sup> Migne J.P. Patrologia Graeca. P., 1863. T. 89. P.329 ff. (в особенности вопросы I, II, V, XV). См.: Beck H.-G. Theodoros Metochites... S. 45.

наследие. Поэтому Никифор Григора, обращаясь к теме идеала монашеской жизни, был вынужден добродетели киников приписать монахам, но внешнее сходство не означает тождества, так как монашеское поведение не мотивировано философскими идеалами. Это, однако, не указывает на отсутствие влияния на интеллектуалов со стороны монашеского мира<sup>52</sup>, которое не рассматривается здесь, так как Никифор Григора в своем экфрасисе остается на чисто интеллектуальных позициях.

Способ изображения монашеской жизни, с точки зрения интеллектуальных ценностей ко времени Григоры, можно считать устоявшимся. Об этом говорит сопоставление с афонским экфрасисом описания идеала созерцающей жизни у современника Феодора Метохита, монаха и философа Иосифа, которое в целом практически резюмирует основные идеи сочинения Григоры, что показывает, сколь мало принадлежность к монашеству могла изменить умонастроение интеллектуала:

«Этот созерцатель стал в особенности принадлежностью единственного Логоса; некто, удостоенный жить согласно этому (Логосу), т.е. достигший милости бога, направляется к оной горе Сион, простирает крылья, чтобы подняться, и парит, взирая оттуда чистым оком мысли на хлопотливую жизнь людей... Он считает себя блаженным из-за воздержания от столь многого зла и жалеет крутящихся вверх и вниз и не способных вообще выглянуть из затруднений... Но умеренностранный и политик в большинстве случаев общается с худшей частью своей души, не достигнув чистого Логоса, и управляется подобно тому, кто, с одной стороны, слушает Логоса, а с другой, не слушает, как скорые из слушателей, которые убегают, не дослушав все, что говорится. Поэтому, слыша Логос и его обучение, задает себе порядок и хочет приступить к добрым делам, но отказывается из-за нетерпения от самого лучшего... закусив удила Логоса, и неудержимо

---

<sup>52</sup> Знаменательно в этой связи утверждение С.А. Иванова, основанное на наблюдении культуролога П. Брауна (см.: **Brown P.** Eastern and Western Christendom in Late Antiquity. Berkeley, 1982. P.179 - 188), что Восток отличает «парадоксальное» понимание святости, так как «в восточном христианстве, в отличие от западного, изначально присутствовало ощущение, что мир напоен святостью, которая лишь ищет способа, чтобы проявиться» (**Иванов С.А.** Византийское юродство. С. 33). Причем зачастую святость изливается на самых неожиданных людей из мирян, которые и сами ее не ждут. Так самый популярный агиографический мотив в Византии - рассказ «о тайных слугах Господа», о людях, ведущих внешне самый порочный образ жизни, поэтому для византийцев степень святости изначально «не определяется соблюдением стандартных правил аскезы» (Там же. С. 34).

двигаясь. Итак, из-за этого хвалим и он, хотя и не совсем, и не совершенно, обратил внимание на добро<sup>53</sup>.

Иосиф Ракендит использует в своем описании образы, уже усвоенные христианской мыслью и созвучные образам афонского экфрасиса Никифора Григоры. Это, прежде всего, платоновская идея о разделении души на три части, широко использовавшаяся в монашеских сочинениях<sup>54</sup>, хотя у Ракендита и Григоры вместо платоновской трихотомии принимается деление души на две части, введенное Аристотелем (Arist. Pol. 1333a 16), причем мирская деятельность у обоих авторов связывается с худшей частью души. «Логос», упомянутый Ракендитом, в картине мира стоиков обозначал мировой разум, закон, управляющий порядком. Кроме того, стоики считали, что «в мудреце воплощена идея всемирного Логоса, и поэтому он [мудрец] имеет абсолютную ценность»<sup>55</sup>. Сопоставление двух описаний демонстрирует совпадение предпочтений при выборе источников, из которых взяты общие места для построения рассуждения об идеале. Однако, заметим, что Иосиф Ракендит писал скорее о личном идеале мудреца, тогда как Никифор Григора стремится распространить свой идеал на всех монахов, придав ему тем самым общинный характер. Поэтому Григора вынужден дополнить личностный идеал размышлениями о наилучшем общежитии.

Даже совсем идеальные монахи, как понимает Никифор Григора, в отличие от чистого теоретика Иосифа Ракендита, должны каким-то образом относиться к материальному миру, хотя бы для поддержания существования. Процитированные выше строки из письма к Леоне Бардале, видимо, можно понять и в том смысле, что Григора не приемлет жизненного идеала, если последний не имеет, хотя бы гипотетической, возможности к осуществлению. Взаимосвязь идеала с реальностью показана через рассуждение об оптимальном общественном устройстве, политике. Заметим указание И.П.Медведева на «возрождение жанра политики, в рамках которого и протекало «реформационное» движение в Византии»<sup>56</sup>. Обращаясь к Леоне Бардале, Никифор Григора дает своеобразное краткое и во многом сатирическое обобщение произведений такого рода:

«Но непродолжительное время взяло с земли оных Платонов, Ликургов и Солонов вместе с их гениальными открытиями, единственно оставленные колокола молвы пустозвонят перед входом в уши эпигонов» (GregEpL. 15.24 - 27).

---

<sup>53</sup> Treu M. Der Philosoph Joseph// BZ. 1899. Bd 8. S.34 - 35. Ср.: Beck H.-G. Theodoros Metochites... S. 32 - 33. Немецкий перевод с неуказанными пробелами передает только приблизительный смысл оригинала.

<sup>54</sup> Hisamatsu E. Gregorios Sinaïtes... S. 82.

<sup>55</sup> Степанова С.А. Философия древней Стои. СПб., 1995. С. 102, 192.

<sup>56</sup> Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV - XV вв. СПб., 1997. С. 164.

Вероятно поэтому Григора обращается к наиболее трезвомыслящему, на его взгляд, античному автору, обосновавшему свою политику критикой платоновской утопии, и использует для описания монашеской «небесной политики» (GregAntirr. 127.8) аристотелевскую схему, неразделимо связавшую счастье, добродетели и досуг и отвергшую все мирские занятия (Arist. Pol. 1328b 33 - 1329a 2).

Античные рекомендации в отношении выбора места поселения практически полностью учитываются в экфрасисе, хотя у Григоры мы не встречаем аристотелевского практицизма в явном виде, но описания многочисленных источников (GregAntirr. 125.8 - 9), удобного месторасположения горы для достаточного снабжения (125.15), а из контекста такой достаток понимается как обусловленный именно благоприятным положением в отношении материка и моря, несомненно, говорят о влиянии соображений автора «Политики» об устройстве идеального полиса (Arist. Pol. 1330a 34 - 1330b 14). Снова заметим, что Григора строит свое описание по принципу заполнения схемы идеальной политики, взятой у Аристотеля, топосами, заимствованными у различных античных авторов.

Фрагмент афонского экфрасиса, описывающий неудачу Ксеркса (GregAntirr. 129.1 - 8), также свидетельствует о труднодоступности Афона именно в военном отношении, что и Аристотель считает немаловажным. Интересно, что в похвале своему родному городу Гераклея Понтийской, изложенной Григорой в письме к своему земляку Максиму, аббату монастыря Хортаитов близ Фессалоники<sup>57</sup>, он также прославляет неприступность родного города, используя при этом похожий образ завоевателя:

«Затем Александр, наново преобразовав всю Азию и соперничая, чтобы не оставить нечто недоступным взору, ни крутых скал, ни подземных пещер, ни господствующих над облаками гор, не дерзнул увидеть наших (мужей), но всеми силами души отказался от переправы к ним, опасаясь быстро погубить свою огромную и возвышающуюся до небес славу, вступая в бой с более стойкими мужами, чем те, которые могли пострадать (от него)» (GregEpL. 21.40 - 45.).

Важнейшая составная часть античного идеала наилучшей политики - экономически самодовлеющее существование<sup>58</sup>, соответствующее, по

---

<sup>57</sup> **Hunger H.** Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I. München, 1978. Т. 1. S. 174.

<sup>58</sup> Впрочем, и другие авторы иногда приводят в своих описаниях монашеской жизни указание на возможность самим добывать все необходимое. В частности, Василий Великий, рассказывая о своем монашеском поселении в понтийской Анизии, сообщает, что местная река «кормит в своем потоке несказанное множество рыб», на что Григорий Назианзин отвечал ему, что эта река «не столько богата рыбами, сколько камнями» (см.: **Beyer H.-V.** Der «heilige Berg»... S. 178). Интересно, что и утверждение о самообеспечении Афона жизненными средствами также не соответствует фактам (Ibid. S. 198).



Аристотелю, понятию автаркии - необходимому условию для свободной от повседневных материальных забот жизни. «Ибо более всего они», а именно «наслаждающиеся всяким блаженством», «будут нуждаться в философии, благоразумии и справедливости, насколько более имеют свободное время в изобилии таковых благ», - пишет Аристотель (Arist. Pol. 1334a 31 - 34). Григора также хорошо понимает, что, если отсутствует «обильное снабжение необходимым для разнообразного питания во всякое время» (GregAntirr. 125.15), то вряд ли появится то, что «создает истинную философию в душе» (Ibid.127.8 - 9). Обратим внимание на усилия византийского автора, опираясь на античный авторитет, обосновать возможность осуществления идеала. Вероятно, подобный взгляд на вещи следует учитывать при рассуждении о «византийском утопизме»<sup>59</sup>. Мы говорили выше о взаимосвязи умозаключения и описания, поэтому для византийцев, видимо, риторически хорошо обоснованное положение уже не является абсолютно утопическим.

Аристотель объясняет значение автаркии через отношение к природе: «Природа же есть конечная цель (τέλος) и «ради чего»; ибо у вещей, у которых при непрерывном движении есть некая конечная цель, это есть предел и «то, ради чего» (το ου ενεκα)... Ибо желательно (βουλεται) можно понимать: «она», природа, «желает»), что не всякий предел есть конечная цель, но наилучший» (Arist. Ph. 194a 28 - 33). И далее: «Природа же есть конечная цель» и, кроме того, - «то, ради чего», и наилучшая конечная цель; автаркия же есть и конечная цель, и наилучшее (βελτιστον)» (Arist. Pol. 1252b 32. 34 - 1253a 1). Конечная цель развития непосредственно является благом, так как у Аристотеля «то, ради чего», конечная цель, наилучшее; благо, которое надо творить (πρακτον αγατον - Arist. Ethica Eud. 1218b 5 - 6), и прекрасное (το καλον - Ibid. 1230a 29) тождественны; «ибо это (то, ради чего, и благо) есть конечная цель генезиса и каждого движения» (Arist. Metaph. 983a 32; ср. 1059a 35 - 36). Из своего телеологического понимания природы он делает вывод, что сущность государства (πολις), соответствующая природе, есть автаркия, а человек, согласно его природе, есть «направленное на государственность живое существо (πολιτικον ζων)» (Arist. Pol. 1253a 1 - 4). Заметим, что понятие автаркии, используемое Аристотелем, младшие сократики понимали как цель человеческой жизни вообще<sup>60</sup>. Аристотель, видимо, пытается толковать автаркию шире, чем личностный принцип, для государства в целом. По Аристотелю, община, действующая по природе, ограничивается простой меновой торговлей с другими общинами «в дополнение соответствующей природе автаркии» (Arist. Pol. 1257a 30). Подобная община в афонском экфрасисе Григоры способна получать все

<sup>59</sup> Медведев И.П. Византийский гуманизм... С. 180.

<sup>60</sup> Степанова С.А. Философия... С. 30.

необходимое «из дома домой» (οικοθεν οκαδε)<sup>61</sup> без усилий в течение всего года главным образом вследствие своего удачного природного расположения (GregAntirr. 125.15 - 19). Тем самым принцип автаркии общины не теряет своей связи с киническим идеалом естественной жизни.

Мы уже показали на примере сопоставления афонского экфрасиса с описанием Иосифа Ракендита, что идеал, при сохранении общих принципов, все-же подвергается некоторой риторической трансформации, когда из личного становится идеалом общины. Примером личностного идеала автаркии может служить пассаж из трактата «О добродетелях» Плифона, где в традициях стоиков высказывается мысль о самодостаточности существования мудреца<sup>62</sup>:

«Итак, бог на самом деле есть ненуждающийся, будучи и самым совершенным, и в высшей степени самодостаточным (αυταρκής), но совершенно невозможно, что человек сделается ненуждающимся; однако можно найти нуждающегося в меньшем или большем из-за добродетели или порока; итак, нуждающийся в самом малом наиболее подобен богу и владеет наилучше собой, сделавшийся же нуждающимся в большем совсем не подобен богу и находится в самом худшем состоянии. И здравомыслие (σωφροσύνη) - это же часть добродетели, самодостаточное (αυταρκής) состояние души при самом малом, необходимом для жизни; самое малое из необходимого определяется, во-первых, количеством, во-вторых, силой; последнее было бы то, что, скажем, можно получить, не занимаясь какими-нибудь многими делами, а именно более удобно доставляемое, более дешевое и легче приготавливаемое, на самом деле то, что здравомыслящему и самодостаточному мужу следовало бы предпочитать при этом более тяжело добываемому, более роскошному и более трудному»<sup>63</sup>.

Плифон отделяет ненавистное ему монашество от нравственного учения стоиков. Это говорит о том, что этический идеал античности для интеллектуалов не отождествился окончательно с монашеством, несмотря на все усилия теоретиков последнего. Представление об автаркии сохранялось как самостоятельный элемент риторики, составная часть текстов этической тематики.

Мы показали, что идеал монашеской жизни, изображенный в афонском экфрасисе Никифора Григоры, основывается главным

---

<sup>61</sup> Х.-Ф. Байер обращает наше внимание, что это выражение Пиндара уже Ливаний использует для обозначения автаркии Антиохии в отношении водоснабжения (см.: **Nikephoros Gregoras**. Antirr. I. S. 124). Григора, несомненно, применяет его как символ автаркии Афона.

<sup>62</sup> Издатель текста указывает на большое количество параллелей из сочинений стоиков (см.: **Georges Gémiste Pléthon**. *Traité des vertus*/ Éd. Brigitte Tambrun - Krasker. Athen, 1987. P. 2, 5 - 12. Ср.: **Медведев И.П.** Византийский гуманизм... С. 292).

<sup>63</sup> **Georges Gémiste Pléthon**. *Traité des vertus*... P. 1. 19 - 2. 13.

образом на этических воззрениях киников и стоиков. Однако, учитывая полемический характер произведения, этот идеал прежде всего должен показать противникам подобающее им поведение и вовсе не обязательно для самого автора ему следовать. Поэтому мы должны особо рассмотреть вопрос о соответствии этого жизненного идеала мироощущению интеллектуалов Византии.

Идеал Григоры, как представляется, основывается на двух идеях: на отказе от мирской деятельности в пользу созерцательной жизни и на автаркии как необходимом условии реализации такого отказа и, одновременно, понятии, предающем личностному идеалу общинный характер.

Первую идею под именем *vita contemplativa* X.-Г.Бек, как было показано выше, считает жизненным идеалом образованного слоя Византии. Но тут появляется «глубокое противоречие» в том, что Феодор Метохит, призывающий к созерцательной жизни, в действительности обнаруживает себя трезвым и расчетливым политиком. Поэтому X.-Г.Бек предостерегает от упрощений типа: «Кто избрал уединенную жизнь музической созерцательности, стремление к научному познанию и мудрости, выбрал правильно и хорошо. Кто же, напротив, выбрал для себя деловую, обывательскую или политическую жизнь, выбрал неправильно»<sup>64</sup>.

Если бы Метохит разделял такое простое воззрение, то «он вряд ли отличался бы», замечает исследователь, «от десятков своих современников, потомков и предшественников», прославляющих отказ от мира. «Однако ловкий мирянин и политик, которым все же является Метохит, не может примириться с таким упрощением положения вещей, как оно было принято в Византии; он не удовлетворится унаследованным идеалом, истинные условия существования которого за долгое время едва ли еще раз исследовались. Кроме того, Метохит был достаточно этически и философски заинтересован в том, чтобы увидеть и высказать то, что выбор некой формы жизни в ее достоинстве может зависеть не только от формы как таковой, но и в не меньшей степени от умонастроения, исходя из которого он делается». Бегство от мира может быть обусловлено малодушием и недееспособностью, а в этом случае «оно не заслуживает никакой похвалы». X.-Г.Бек передает мысль Метохита: «В действительности, сам по себе выбор той или другой формы жизни морально индефферентен (*αδιαφορον*), как цвет волос или черты характера. Только вопрос, действительно ли стоит за ним обдуманное моральное решение, продиктовали ли выбор разумные движущие силы (*λογισμων κρατος*), решает в пользу положительной или отрицательной оценки выбора»<sup>65</sup>. Однако X.-Г.Бек считает, что, в

---

<sup>64</sup> Beck H.-G. Theodoros Metochites... S. 35.

<sup>65</sup> Beck H.-G. Theodoros Metochites... S. 36. «Те же коллизии характерны, вероятно, для многих современников Метохита. Так, например, анализ лексики Иоанна

отличие от западной философии, Метохит теоретически не нашел никакого «плодотворного взаимодействия между созерцательной и деятельной жизнью» из-за «опустошенности понятийного мира, с которым он оперировал»<sup>66</sup>.

Так же и у Никифора Григоры можно встретить текст, передающий настроение прямо противоположное афонскому экфрасису и даже порицающее отказ от мирской деятельности с той же полемической моноидеальностью:

«Ибо все упражнение в науках в уединенности (в исихии), которое книги дарят изучающим, будь оно либо менее, либо наиболее интенсивным, пожалуй, подобно, по моему мнению, строению органического тела, жаждущего души, которая приобретается, говорю, через опыт из чувственных восприятий; или, скорее, кажется, подобно нагромождению собранных в желудке различных видов пищи, нуждающемуся в теплоте для пищеварения; а это, кажется, такого рода, как то, что предоставляют годы в различные времена, индукция из чувственно воспринимаемого и опыт из отдельных вещей. Можно видеть, как некоторые люди через напряжение исихии и через неучастие и неупражнение внешнего общения истощили душевные силы, изнежили свою природу и лишили ее совершенно свободы речи» (Greg. I. 327.19 - 328.5).

Заметим, что и стоики провозглашали активность познания и жизненной позиции<sup>67</sup>, а положительное отношение к опыту видно из строк уже упомянутого письма Григоры к Леоне Бардале, в которых призыв воздвигнуть идеальный град в своей душе сочетается с прославлением разнообразия опыта адресата через аристотелевские цитаты (GregEpL. 15.27 - 50).

Мнение Феодора Метохита о важности умонастроения говорит о том, что интеллектуалы, не отрицая деятельность в миру, обращали все же внимание на мотивы, которыми она обусловлена. Эта склонность к рациональному анализу причин указывает на определяющую черту мироощущения интеллектуалов. Ибо образованные византийцы, вроде Метохита и Григоры, выбирали не саму по себе сторонящуюся мира созерцательную жизнь, - такой же выбор можно предположить и для большинства монашества, - но стремились прежде всего реализовать возможность сознательного выбора как таковую, при которой ум является «распорядителем, законодателем и правителем (αθλοθετης και νομοθετης και πρυτανις)» (GregEpL.15.33 - 34).

---

Кантакузина, поменявшего волею судьбы престол на монастырь, показывает, что для него наиболее частыми являются термины, обозначающие прибыль, пользу, денежную выгоду» (см.: **Бибиков М.В., Красавина С.К.** Некоторые особенности исторической мысли поздней Византии// *Культура Византии: XIII - первая половина XV в. М., 1991. С. 286*).

<sup>66</sup> Beck H.-G. Theodoros Metochites... S. 48 - 49.

<sup>67</sup> Степанова С.А. Философия... С. 192.

Итак, если жизненный идеал понимать как совокупность идей, устроение, направляющее и мотивирующее поведение в жизни, то мы бы определили этот идеал как *ratio vivendi* по аналогии с идеалом итальянского Ренессанса<sup>68</sup>. Понятие «*ratio*» в этом случае тождественно византийскому пониманию Логоса, заимствованному у стоиков, как некой изначально присущей миру разумности, которой следует гармонично соответствовать в жизни. И.П. Медведев также считает, что Феодор Метохит предпочитал идее *vita contemplativa*, «с ее мистическим созерцанием монашеского толка», идею *vita intellectualis* представляющую собой «высший идеал жизни философа, излюбленный многими итальянскими гуманистами»<sup>69</sup>.

Кроме того, идеал интеллектуалов неотделим от риторической образованности. Закономерна в этой связи их высокомерная позиция по отношению к прочим «необразованным бездарностям», ведущим «безъязыкую жизнь», которую выразил сам Никифор Григора, назвав таких людей застрявшими в «духовных родовых схватках»<sup>70</sup>. Этим настроением, как кажется, объясняется его упорное нежелание прийти к компромиссу с латинянами, с теми, кто использует силлогизм как «землекоп заступ»<sup>71</sup>, т.е. с людьми практическими, ориентированными прежде всего на выгоду и именно поэтому заслуживающими самого презрительного к себе отношения<sup>72</sup> с точки зрения этической заповеди Аристотеля: «Искать повсюду полезное менее всего приличествует людям великодушным и свободным» (Arist. Pol. 1338b 2 - 3).

Жизненный идеал интеллектуалов в его риторической форме выражения предопределял и способ осмысления реальных проблем. Так, идея автаркии, сопутствующая в описании Григоры идеалу

---

<sup>68</sup> О проблеме «*ratio vivendi*» см.: **Grassi E.** Einführung... S. 90 - 118. Мы не рассматриваем здесь полемический вопрос о взаимоотношении восточного и западного в Ренессансе, но отметим, что идеи, составляющие, согласно Эрнесто Граси, содержание понятия «*ratio vivendi*», обсуждались и в текстах византийских интеллектуалов.

<sup>69</sup> **Медведев И.П.** Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры// Культура Византии, XIII - первая половина XV в. М., 1991. С. 229.

<sup>70</sup> **Nicephori Gregorae Epistulae/ Ed. P.A.M. Leone.** Matino, 1982. Vol. 2. Ep. 30,77 - 81. Цит. по: **Hunger H.** Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz// **Hunger H.** Epidosis: Gesammelte Schriften zur byzantinischen Geistes- und Kulturgeschichte. München, 1989. S. 24.

<sup>71</sup> Greg. I. 507.20 - 22 (ὄργανον ...καβαλερ τῇν σκαπανὸν τῷ σκαπανεῖ). Цит. по: **Beyer H.-V.** Nikephoros Gregoras. Antirr. I. S.61. Заметим, что и сам Григора получил подобный упрек в грубом использовании цитат Аристотеля «на манер плотников» от Никалая Кавасилы в его памфлете «Слово против нелепостей Григоры» (см.: **Красиков С.В.** Идеиная полемика в Византии 50-х гг. XIV в.: Николай Кавасила и Никифор Григора// АДСВ. 1997. Вып. 28. С. 109. Прим. 20).

<sup>72</sup> **Поляковская М.А. Медведев И.П.** Развитие политических идей в поздней Византии// Культура Византии, XIII - первая половина XV в. М., 1991. С. 275.

монашеской жизни, позднее формулируется Плифоном, рассматривающим идеальное государство как сугубо самодовлеющее сообщество, обособленное от экономики других стран, ведущее минимальную торговлю<sup>73</sup>. Поэтому вполне обоснованы возражения И.П. Медведева против модернизации экономических воззрений Плифона<sup>74</sup>, которые в целом были не новы для византийской мысли. Как кажется, Плифон хотел сделать stoikami всех жителей Пелопоннеса, научить их довольствоваться малым и тем самым освободить сразу от всех затруднений. Само обращение к автаркии свидетельствует о попытке разрешить экономические проблемы, воздействуя законами на нравственность населения, что вполне в духе объективной разумности мира: «ибо скорее следует уравнивать вождения, чем имущества; это невозможно невоспитанным надлежащим образом законами» (Arist. Pol. 1266b 29 - 31). Подобная традиция начинается еще у Платона, который также не отделял экономических проблем от нравственных<sup>75</sup>. Отметим и встречающуюся у него мысль о взаимосвязи идеального устройства общества с гармонизацией трех частей души, которая и оценивается как благо на индивидуальном уровне и как общее благо на уровне общины<sup>76</sup>.

Таким образом, следует учитывать риторическую схему византийского мышления, когда подобранная античная аналогия замещает реальный объект и дальнейшая работа мысли следует вдоль ряда ассоциаций, уже не соприкасаясь с действительностью.

Говоря о жизненном идеале, нельзя не учитывать дух времени, впечатление от которого передает Никифор Григора:

«Ибо, будучи научен из истории тому, что ничто из вещей в жизни непрочно и непостоянно, и что даже основания не опираются на непоколебимое счастье, (император. - С.К.) боится того, что и небольшое качание весов времени весьма легко может все опрокинуть, словно бросающие кости в игре» (Greg. II. 575.18 - 23).

Подобный пессимизм усилился у Григоры после смерти Андроника II<sup>77</sup>. В пересказе Х.-Г.Бека мы находим похожее сравнение с «игральными костями»<sup>78</sup> у Феодора Метохита.

---

<sup>73</sup> Поляковская М.А. Медведев И.П. Развитие... С. 262. Характерно, что не только философы, но и церковь в лице патриарха Афанасия I призывала к опоре на собственные силы и надеялась достичь автаркии большим обособлением монашества (см.: Барабанов Н.Д. Идеино политическая борьба в Византии на рубеже XIII - XIV вв.: (По данным писем патриарха Афанасия I): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Горький, 1982).

<sup>74</sup> Медведев И.П. Византийский гуманизм... С. 165 - 172

<sup>75</sup> Wallisch R. Die letzte denkbare Einheit: Platons vorsokratische Ontologie. Wien, 1995. S. 74.

<sup>76</sup> Ibid. S. 77.

<sup>77</sup> Niceforo Gregora. Fiorenzo o intorno alla sapienza, a cura di P.A.M. Leone. Napoli, 1975. P. 84. 628 - 641. Цит. по: Beyer H.-V. Nikephoros Gregoras. Antirrh. I. S. 47.

Разумеется, довольно трудно представить и выразить жизненный идеал исчезнувшей культуры. Возможно, что его художественное воплощение можно увидеть в образе Христа на фреске «Анастасис» в апсиде пареклисия монастыря Хоры (Кахрие Джамии). Великолепно переданное телесное напряжение Христа, подчеркнутое поворотом фигуры и развивающимися складками одежды, контрастирует со спокойным ликом Спасителя и отрешенным взором, устремленным из бесконечности на молящегося. Такое сочетание позднеантичных пропорций фигуры с христианскими канонами духовного идеала, передающими внутреннее спокойствие<sup>78</sup>, кажется невозможным и противоречивым. Но целостный образ, составленный из элементов двух мироощущений, гармонично соединяет энергию и борьбу прекрасного тела на краю хаоса и гибели мира с возвышенным и мужественным спокойствием духа.

---

<sup>78</sup> Beck H. - G. Theodoros Metochites... S. 35.

<sup>79</sup> Лихачева В.Д. Изобразительное искусство Византии в эпоху Палеологов// Культура Византии, XIII - первая половина XV в. С. 452 - 453.

В остальном, кажется мне, гора Афон достойна удивления и в том, что в отношении воздуха действительно обладает весьма великолепным естественным смешением, и что украшается некой многочисленной и разнообразной зеленью, и, чтобы сказать совершенно похвально, она приветствует чувство посетителей, даруя им наибольшую легкость, и тотчас предлагает полную радость наслаждения; и отовсюду течет, как из сокровищниц, и радующий дыхание запах и восхищающий колорит цветка. Большею частью она пребывает в чистых солнечных лучах, и покрыта листвою многих видов деревьев; и она богата рощами<sup>1</sup> и пестрыми лугами – творением человеческих рук, и оглашается она звучанием птиц<sup>2</sup> всякого рода; и рои пчел там облетают цветы и наполняют тихим жужжанием воздух, и из всего этого ткется там некий необыкновенный густой пеплос<sup>3</sup> наслаждения, не только весною, но во всякий случай и время, так как всегда равносопряжен круг четырех времен года к одинаковой прелести и наслаждению человеческих чувств, и особенно, когда из средины рощи и оных растений утреннее пение соловья<sup>4</sup> совоспевает, так сказать, вместе с одиноко живущими там, и сопрославляет Господа; ибо он (соловей) имеет в груди и некую боговдохновенную кифару и природный псалтирий<sup>5</sup>, и совершенно стройное звучание труб гармоничной музыки<sup>6</sup> спонтанно охватывает слушателей.

И одновременно место увлажняется и переполняется многими источниками самоистекающих вод; потоки, извергающиеся здесь и там, рождаются как дети бесчисленных источников и, тихо и тайно, как бы крадущие бег друг у друга, соединяют свое течение, словно намеренно и сами молча и, подобно чувствующим существам, претендуют на некое воспитание, и давая большую возможность тамошним монахам, чтобы, ведя невозмутимую жизнь, крылья молитвы в спокойствии (ησυχη) возносили к богу, так как она (гора) предоставляет много природных удобств для безмолвия (ησυχια), желающим идти на земле за небесной политией. И правда, она доставляет обильное снабжение необходимым для разнообразного питания во всякое время из дому домой (οικοθεν οικαδε); и одновременно ее объемлет широкое море, доставляя ей, как из круга, большую прелесть, насколько не позволяя ей совершенно быть островом,

---

\* © Перевод С.В.Красикова, 1998.



настолько оно дает без труда извлекать выгоду через перешеек из вытянувшегося наружу по длине равно как и по ширине материка.

И просто отовсюду там признаки добродетели соединяются друг с другом, как от природы, так и от аскезы обитателей; вообще нет там сожительства с женщинами и необузданного взгляда, и роскошного искусства наряжаться, и столь многого, что собирает оное древнее сношение со змеей к некому празднику возобновлений<sup>7</sup> и наполняет жизнь великой мешаниной и волнением; нет ни публичной торговли, ни рынков, ни зрителей рынков, ни судебных трибуналов, ни демонстрации красноречия, ни спеси, провозглашающей законы желания с колесницы.

Ни господство, ни рабство не делят там жизнь, но равноправие в речи, умеренность умонастроения, почтенность характера и благородная справедливость выступает на сцену и танцует вокруг того места и все, что творит небесную политику на земле и создает истинную философию в душе; не укореняется там ни богатство, ни расточительность денег, ни вялая изнеженность, но всякий характер есть воистину почтенный, благородный, стремящийся во дворцы добродетели и настроен на дорийский манер истинно для добрых дел. Ибо, с одной стороны, само собой, так сказать, оное место отпугивает и отталкивает всякое зло, с другой, внушает и поселяет в себе всяческую добродетель, и насколько оно добролюбиво, настолько злоненавистно.

И это издавна она (гора) провозгласила и предсказала, не губами и не какими-то вокальными органами, но делами, как бы воодушевленными, способными через всю землю и море распространять и провозглашать весть добра. Ибо, когда варварское и гордое умонастроение того древнего Ксеркса, распутствуя, равно как и роскошествуя, против природы всех вещей и поднявшись, чтобы все элементы заново преобразовывать, когда и, перекопав перешеек этой вот горы, его элементарно преобразовывал, переделывал место в остров, переправлял континентальные силы по влажным тогда рукам моря и показывал сухопутное войско морским, тогда наглядно, перед всенародным театром ойкумены, изобличила его гора, большей частью освободила от спеси для более человеческого умонастроения и через него научила всех царей, стратегов и сатрапов тому, чтобы, освободившись от неуместной спеси, мыслили, скажем, более скромно.

Таким образом, изначально природа устроила ее эргастерием добродетели<sup>8</sup>, и она (гора) влечет к любви к себе самой издавна не только тех, кому позволено вкушать в каждом случае мед оной добродетели и безмолвия, но и тех, кому случилось узнать тамошние достоинства через уши, так что делает она, с одной стороны, знаменитыми из населивших ее непрерывно все время и до наших дней всех, которые сохранили до самого

конца чистым и неподкупным, не засоренным и свободным от всех плевел поле добродетели, а, с другой стороны, изгоняет остракизмом оттуда, всецело отбрасывает и отталкивает от себя сожительство с лицемерными и нечестивыми.

### Комментарий к переводу

1. Обратим внимание на традиционность набора элементов для характеристики приятного места: «все луга Азии и ручьи и разнообразный цвет там произрастающего» (Greg. I. 324.7 - 8).

2. «Небеса, оглашающие всю землю, возвещают славу господу» (Greg. I 325,21 - 22), также в энкомии «переселяющаяся мудрость, достигшая императора» сравнивается с птицей (Greg. I. 326.12 - 19), речи императора характеризуются как «разнообразие красок, словно у полевых цветов» (Greg. I. 336.3 - 4). Эти примеры, вероятно, можно расценивать как еще одно свидетельство воздействия риторики на описание. Впрочем, изображения природы, особенно идеализированный «смешанный лес», «у Вергилия еще воспринимаемый», «уже у Овидия» настолько «типизирован и схематизирован», отмечает Э.Р. Курциус, что «эти фокусы (Kunststücke)», становятся прочными топосами (см.: **Curtius E. R. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter.** Bern; München, 1984. S. 201).

3. Пеплос афинские женщины ткали в течении месяца к празднику Панафиной для деревянного изображения богини. Его несли в центре праздничного шествия. Ср.: Greg. I. 332.19 - 20.

4. Каллист I в жизнеописании Григория Синаита сравнивает его с соловьем. См.: **Каллист. Житие...** XVI. 25.11 (Зап. Ист. - филол. фак-та Иператорского С.- Петербургского ун-та. 1896. № 35. С. 38.29 - 39.6). Согласно любезно предоставленному мне переводу Х.-Ф. Байера: «Подобно тому, как соловей, пойманный охотником и заключенный, ни во что не ставит все то, что ему предлагается в пищу, но тоскует о приятной жизни среди гор и цветущих тамошних деревьях и о привычном его пребывании и провозждении жизни около источников, текущих с приятной и прозрачной водой, и посему, ударяя крыльями, стремится и ищет свою достойную подругу, чтобы с ней попеременно и стройно петь и возглашать с обычной свободой и наслаждением звонкую и гармоничную песню...»

5. В тексте энкомия упоминается «кифара Орфея» (Greg. I. 333.25 - 334.1). Псалтирь - струнный инструмент (см.: LSJ. 2018).

6. В этой строчке, мы полагаем, отразилось увлечение автора теорией музыки. В энкомии содержится детальное описание механизма возникновения гармоничного звучания, опять как образ императорского красноречия: «Ибо подобно тому, как некий лучший музыкант (создает) гармонию в звуках, с одной стороны, натягивая струны так, как им должно располагаться, с другой, ослабляя, как это лучше, и делая размеренно интервалы, он, как возможно, лучше замешивает песню...». (Greg. I. 336.23 - 337.1).

7. *εὐκαλνία* - библейское слово (см.: LSJ. 469), сегодня употребляемое в Греции.

8. Императорский дворец в энкомии назван «эргастерием благоустройства, всякой моральной добродетели и упражнения» (аскезы - Greg. I. 327.13 - 14).